

ARISTOTE, CRITIQUE DE LA RÉPUBLIQUE

(*Politiques*, II, 1-5)

Mathieu GALLOU

Introduction

- I) La question de la réalisation de la kallipolis
 - II) La critique fondamentale : unité et communauté
 - III) Les soubassements métaphysiques de la critique
 - IV) Platon et le totalitarisme
- Conclusion

Introduction

Amicus Plato, sed magis amica veritas, la formule, traduction latine approximative d'une remarque du livre I de *l'Éthique à Nicomaque* (1096a 12-17) est passée à la postérité. Il est vrai que les passages dans lesquels Aristote présente et critique les thèses de Platon foisonnent, mais peu sont aussi longs et détaillés que celui qui ouvre le deuxième livre des *Politiques*. On assiste ici à une véritable tentative de réfuter dans ses aspects les plus insignes la théorie politique développée par Socrate dans la *République*, puis par l'Athénien dans les *Lois*. En tant que tels, les *Politiques* nous offrent ainsi un document irremplaçable sur la manière dont Platon a pu être compris par le meilleur de ses élèves, qui devint ensuite le plus illustre de ses successeurs. Cela dit, lire aujourd'hui un tel livre comporte, pour nous autres tard venus, un certain nombre de risques.

D'abord, celui de ne rien comprendre aux enjeux du débat, en particulier quand il s'agit de philosophie politique : Platon comme Aristote se réfèrent en la matière de façon exclusive (Platon) ou privilégiée (Aristote) à la structure éminemment grecque de la *Polis*. Or, comme le montre l'extraordinaire difficulté que constitue la traduction de l'expression si célèbre de *zôon politikon*, cet univers politique-là est entré dans l'Histoire pour n'en plus sortir depuis plus de deux millénaires. Ainsi la *République* comme les *Politiques* garderont toujours quelque chose d'extrêmement dépaysant, ce qui n'est pas un mal, mais aussi quelque chose de tout à fait étranger à nos représentations, ce qui est plus gênant.

Ensuite, de façon plus générale, si l'étude des rapports entre Platon et Aristote, et plus précisément du rapport d'Aristote à Platon, est aujourd'hui peut-être plus qu'hier d'une importance cruciale, c'est parce que depuis une cinquantaine d'années, sous l'égide de l'École de Tübingen, inaugurée par Gaiser et Krämer, continuée par Reale, et en France par Marie-Dominique Richard, une partie du lectorat de Platon a avancé l'idée selon laquelle la philosophie véritable de Platon n'aurait pas été, comme on l'a longtemps cru, inscrite telle quelle dans les dialogues, mais réservée à ses auditeurs, lors de leçons orales dispensées à l'Académie. Il n'est pas question aujourd'hui de rentrer dans le détail de cette conception herméneutique. Cependant, puisque cette lignée de commentateurs considère Aristote comme le plus fidèle témoin de cet enseignement, se pencher sur ce que dit Aristote de Platon revêt un sens nouveau. Saisir la teneur de l'entreprise critique aristotélicienne, c'est ainsi avoir l'occasion de s'interroger sur la valeur heuristique de son témoignage concernant Platon, que ce soit sur le plan politique ou sur d'autres : si l'hypothèse de l'École de Tübingen est juste, mal lire Aristote, ce serait aussi mal lire Platon.

Enfin, il faut ajouter un dernier risque, qu'on jugera presque inévitable si on se penche sur tout ce qui a déjà été fait : ce risque, c'est le parti-pris. L'étude de la relation d'Aristote à son maître a le plus souvent été menée avec le plus grand souci de probité, mais en la matière la probité ne suffit pas : nous sommes beaucoup trop éloignés dans le temps pour pouvoir jouer sans difficulté le rôle d'arbitre impartial, d'autant plus que la lecture de ces deux immenses philosophes nous procure à la fois l'impression d'un éloignement prodigieux entre leurs idées respectives, et en même temps celle d'une proximité, d'une intimité fondamentales. Un tel sentiment contradictoire est d'ailleurs à l'origine de tous les essais de lecture génétique portant sur la pensée d'Aristote, à commencer par le formidable travail de Werner Jaeger : ce qu'on ne pouvait penser d'un seul tenant, on a cherché à le dissoudre dans le



temps. Pour ma part, c'est pourtant l'espoir de maintenir ensemble le plus longtemps possible, malgré mes affinités platoniciennes, ces deux sentiments contradictoires qui guidera cette étude.

Celle-ci se proposera d'envisager la critique de la seule *République*, telle qu'elle est menée dans les chapitres 1 à 5 du livre II des *Politiques*. Je ne dirai ainsi pas un mot de la critique des *Lois*, en partie parce qu'Aristote lui-même ne leur attribue pas une visée différente de celle de la *République*, en partie aussi parce que la place et la signification des *Lois* dans le corpus platonicien constituent pour moi un mystère à bien des égards. Cette étude s'attachera d'abord à mettre en avant deux dimensions tout à fait distinctes de la critique aristotélicienne : en premier lieu, il s'agira de poser le problème de la réalisation de la Kallipolis, dont Aristote dit de nombreuses fois qu'elle est inenvisageable. En second lieu, j'envisagerai un aspect peut-être plus fondamental de la critique, celle qui touche aux présupposés de la démarche platonicienne, et à l'antagonisme manifeste entre les idées d'unité et de communauté.

Ensuite, il s'agira d'élargir la perspective vers deux questions, l'une centrale, l'autre annexe : d'abord, les soubassements métaphysique de la critique aristotélicienne, puis l'impossibilité de trouver dans la théorie platonicienne le moindre signe avant-coureur d'une conception totalitaire du politique.

(Avant de commencer à présenter les résultats de cette étude, je tiens à préciser que les citations des *Politiques* sont empruntées à la traduction de Jules Tricot, parue aux éditions Vrin, non pas, loin de là, que je l'estime meilleure que celle de Pierre Pellegrin parue récemment chez Garnier-Flammarion, mais parce mon exposé, réalisé, comme vous le savez, dans une certaine urgence, s'appuie parfois sur des analyses antérieures à la parution de la traduction de Pellegrin : par souci d'homogénéité, et dans la mesure où les passages concernés ne posent pas de problèmes particuliers, j'ai préféré citer partout l'édition de Tricot. Pour la *République*, les passages cités le sont dans la traduction de Pierre Pachet, parue chez Gallimard dans la collection Folio. De plus, afin de faciliter la lecture et la mise en ligne du présent texte, les expressions grecques ont été translittérées, et les citations littérales de Platon ou d'Aristote sont proposées en caractères gras).

I. LA QUESTION DE LA RÉALISATION DE LA KALLIPOLIS.

La réception de la *République* par Aristote.

L'un des aspects remarquables de la critique aristotélicienne, c'est la façon dont Aristote prend ici la *République* au sérieux. Nulle trace, en effet, du moindre soupçon d'ironie dans la manière dont il envisage la question de la communauté des femmes, des enfants, ou encore des biens. Pas un seul instant, Aristote ne semble douter des intentions de son maître. Ce que Platon présente dans la *République*, c'est bel et bien un projet politique, et c'est en tant que projet politique qu'Aristote en conteste les présupposés. Pour Aristote, la Kallipolis est une utopie, aussi bien au sens de cité idéale que de cité chimérique, et d'ailleurs l'introduction du livre II, est très claire sur ce point : **" puisque nous nous proposons d'étudier quelle forme de communauté politique est la plus parfaite de toutes pour un peuple apte à réaliser le genre de vie conforme le plus possible à ses vœux, nous devons examiner aussi les autres sortes de constitutions, à la fois celles qui sont en vigueur dans plusieurs cités ayant la réputation d'être soumises à de bonnes lois, et certaines autres qui ont pu être décrites par des théoriciens et qu'on tient en haute estime. Nous montrerons par là ce qu'elles ont de correct et d'utile "** (II, 1, 1260b 27-32). Aristote met ainsi sur le même plan les constitutions existantes et celles qui, non encore réalisées, ont cependant vocation à l'être. C'est pourquoi le livre II examine, après celles de Platon, la constitution de Phaléas, celle d'Hippodamos de Milet, puis les régimes en vigueur à Sparte, en Crète, à Carthage, pour finir par mentionner, comme pour mémoire, divers législateurs du monde grec. Ce tour de Méditerranée des systèmes politiques conduit à penser qu'Aristote ne voit aucune différence de nature entre le texte de Platon et divers autres textes constitutionnels. Si la discussion de la politique platonicienne prend autant de place — près de la moitié du livre II —, c'est en raison surtout de sa grande originalité, comme l'explique Aristote : **" personne d'autre que Platon, en effet, n'a introduit des innovations telles que la communauté des femmes et des enfants ou les repas publics pour les femmes, mais tous prennent pour point de départ les nécessités pratiques. "** (II, 7, 1266a 32-37). Pour



Aristote, si Platon mérite une attention si minutieuse, c'est en raison de l'étrangeté de certaines de ses idées (la communauté des femmes, des enfants, etc...) et aussi parce qu'il ne part pas des nécessités pratiques, ce qu'Aristote lui reproche à longueur de pages. En somme, jamais le Stagiritte n'imagine que l'objet de la *République* puisse être tout autre que celui de la constitution de Phaléas ou celle en vigueur à Carthage.

Pour Aristote, la *République* n'est ainsi qu'une constitution parmi tant d'autres, avec ses défauts, qu'il importe d'énumérer, ce que nous ferons tout à l'heure. Un tel état d'esprit est très significatif de la manière dont les contemporains de Platon ont lu ses œuvres. Cela est d'une incontestable importance pour nous si, comme le rappelle Heidegger dans son cours sur le *Sophiste* (trad. p. 21), " il n'est pas téméraire de penser qu'Aristote a compris Platon ". Tous ceux qui considèrent la *République* comme un dialogue portant un projet constitutionnel peuvent ainsi se prévaloir de l'autorité d'Aristote. Or, comme je vais tenter de le montrer, cela ne va pas de soi. Il ne s'agit pas ici de prétendre mieux comprendre Platon qu'Aristote ne l'a fait, mais, bien au contraire, de supposer que la façon dont Aristote interprète Platon, nous permet d'ouvrir un accès à la philosophie de l'un comme à celle de l'autre.

Faut-il, comme le pense Aristote, prendre Platon au sérieux ? Faut-il voir dans la *République* la construction méthodique d'un véritable projet politique dont Aristote nous montre les limites et les inconséquences ? Le mieux, pour en décider, consiste sans doute à revenir au texte de Platon, au moins à la *République*.

Celle-ci, rappelons-le, se présente comme une œuvre extrêmement composite, au point par exemple que d'excellents esprits (comme David Ross) y voient le résultat d'un collage entre des textes fort anciens (le premier livre, essentiellement, qui aurait d'abord été un dialogue autonome, le *Thrasymaque*, et qui porte exclusivement sur le Juste et l'Injuste) et d'autres plus tardifs (les huit derniers livres, avec la ligne, la Caverne, les trois lits, le " naturel philosophe ", cher à Monique Dixsaut, et, comme cadre de toutes ces analyses, la Kallipolis). Et ce n'est qu'au milieu du livre II qu'intervient véritablement la dimension politique de l'ouvrage, en 368 e, précisément. Il est bon, je crois, de rappeler la raison (ou le prétexte) qu'avance Socrate pour construire ce qu'il appelle alors une cité en parole (*en logois*) :

La justice, affirmons-nous, est le fait de l'homme individuel, mais elle est aussi, n'est-ce pas, le fait d'une cité tout entière ? — Oui (Adimante). — Or, une cité est une chose plus grande qu'un individu ? — Oui, plus grande. — Peut-être alors que la justice, sur un support plus grand pourrait se trouver plus grande, et plus facile à reconnaître. Donc, si vous voulez, c'est d'abord dans les cités que nous allons rechercher ce qu'elle est. Ensuite, nous mènerons l'examen de la même façon dans l'individu aussi, en recherchant dans la forme visible du plus petit la ressemblance avec le plus grand. — Eh bien, à mon avis, tu parles comme il faut. — Alors, si nous considérons, en paroles, une cité en train de naître, nous y verrions aussi sa justice en train de naître, et son injustice ? — Sans doute. — Donc, une fois cela né, il y aura espoir de voir de façon plus accessible ce que nous recherchons ? — Oui, bien plus accessible. — La décision est-elle donc qu'il faut essayer d'aller jusqu'au bout ? C'est que, je crois, ce n'est pas là un petit ouvrage. Examinons la chose.

On le voit, la constitution de la Kallipolis n'est là qu'en raison d'une certaine myopie des participants au dialogue qui, ne parvenant pas à voir la justice " en petit " dans un individu, cherchent à la voir " en grand " dans une cité. La question politique n'est dans la *République* qu'un fort long détour sur le chemin de la définition de la Justice, détour si long qu'il finit par accéder à une certaine autonomie par rapport au chemin dont il s'écarte. Il s'agit au départ de repérer la Justice, non pas de la construire, si bien que la réalisation de la Kallipolis, qui inquiète tant Aristote, n'est pas, on le verra, un véritable problème dans le texte de Platon. Ce qui est intéressant, déjà, c'est que cette importante nuance apportée par le contexte, est complètement absente de la critique aristotélicienne, qui lit la *République* comme si la dimension strictement politique, et le projet constitutionnel et législatif qu'elle comporte, en constituait l'unique thème, ce à quoi invite d'ailleurs le titre de l'œuvre, POLITEIA si désespérément mal traduit en français, mais peut-être est-ce là la marque de notre incapacité à penser distinctement ce que c'est qu'une *Polis* grecque.



Faut-il pourtant considérer ce qu'il y a avant la page 368 comme nul et non avvenu, comme un simple prologue à la véritable question de la *République*, à savoir celle du régime politique à réaliser ? Ce n'est pas sûr. En tous cas, la question de la réalisation du projet de Kallipolis, qui, une fois encore, préoccupe Aristote, au nom de ce qu'on appelle parfois un certain "réalisme", est bel et bien posée dans le texte, mais pour être assez vite écartée ; A cet égard, un passage du livre V, qui d'ailleurs porte sur les femmes, peut nous éclairer.

*Au début du livre V (449), Socrate, qui va énoncer les quatre espèces de régime politique, est interrompu brutalement par Polémarque (qui n'avait rien dit depuis cent pages), qui demande à l'assistance " si celle-ci va laisser passer cela. — Quoi, répond Socrate. — Toi, rétorque Adimante ", qui se joint aux protestations, et qui explique que Socrate " a peut-être cru que nous ne nous apercevions pas que tu en parlais de façon insuffisante quand tu disais, au sujet des femmes et des enfants, que chacun pouvait voir qu'on appliquerait le principe " entre amis tout est commun ". Or, ce proverbe cité par Socrate remonte à la page 424 et n'avait pas suscité, alors, le moindre émoi dans l'assistance ; Socrate avait continué à parler de ce qu'il appelle alors l'unique grande chose, ou l'unique chose suffisante, à savoir l'éducation, la *paideia*. Mais au livre V, tout change, ce n'est plus seulement Polémarque et Adimante qui interpellent Socrate, c'est aussi Thrasymaque, qui se taisait depuis le milieu du livre II. Bref, il aura fallu pas moins de 25 pages de dialogue pour que les interlocuteurs de Socrate se rendent compte, alors même qu'il n'est plus du tout question de cela, mais des régimes politiques (qui feront l'objet d'une discussion à partir du début du livre VIII), que le proverbe " entre amis, tout est commun " présente quelques difficultés. Notons au passage que nous sommes tous redevables à Polémarque de sa protestation, sans quoi nous n'aurions ni la Ligne, ni la Caverne, ni le naturel philosophe, puisque les livre V à VII n'existeraient tout simplement pas !*

Quel est le sens de ce rebondissement, de cette réaction si tardive à un proverbe qui semblait aller de soi ? Sur le plan du déroulement du dialogue, tout ce que dit Socrate jusqu'au livre VIII part de la question d'Adimante sur la communauté des femmes, comme si Platon sentait qu'il y avait là matière à discussion, ou comme s'il pressentait que c'est là que seraient soulevés les plus impérieuses objections (auquel cas, il ne s'est pas trompé, voir justement Aristote). Ce point, à l'évidence, tracasse beaucoup Adimante et les autres qui, ce qui est rare, osent ici s'en prendre à Socrate, alors que, par ailleurs, ils laissent passer des choses beaucoup plus difficiles à admettre. La question est alors la suivante : Platon considère-t-il le proverbe " entre amis, tout est commun " comme le pivot de son système politique, et en particulier la communauté des femmes, des enfants et des biens ? On peut faire deux hypothèses.

1) Platon, en effet, voit là le point décisif de sa théorie politique, et Aristote voit juste, quand il s'attache précisément à en montrer l'incongruité.

2) Ce n'est pour Platon qu'un point de détail, voire une provocation, qui a le mérite de mettre le doigt sur le problème du caractère réalisable ou non du projet de Kallipolis.

1) Concernant la première hypothèse, c'est bien sûr l'économie interne du dialogue qui la rend plausible, puisque, comme nous l'avons dit, la partie la plus importante du projet de Kallipolis est annoncée à partir de la question formulée par Adimante sur le proverbe " entre amis, tout est commun ". En un sens, la *paideia* prônée par Socrate, dont la Caverne est l'ultime illustration, n'est possible que si les enfants sont les enfants de la Cité et qu'ils reçoivent une éducation en tous points programmée et organisée par la Cité, c'est-à-dire en fonction du Bien et du Juste, et nullement en fonction de rapports familiaux : l'idée de famille, comme on le verra plus loin, n'a pas sa place dans la Kallipolis, et rien n'est plus étranger au texte de Platon que l'idée, d'ailleurs bien étrange au demeurant, de " parents d'élèves ". L'éducation est pour Platon une chose trop importante pour être confiée à l'instinct parental.

De même, la communauté des biens joue un rôle organique dans la Kallipolis, puisque la propriété privée divise la Cité en riches et en pauvres, ce qui fait deux cités au lieu d'une (IV, 422e). Voilà pour les arguments en faveur de la première hypothèse.



2) Quant à la seconde, un passage qui suit de près l'intervention brutale de Polémarque la légitime en partie. La discussion qui commence et qui porte sur la place des femmes dans la Cité s'ouvre sur cette remarque de Socrate (450c) : **" Il y a là, en effet, de nombreux points susceptibles de provoquer l'incrédulité, encore plus que dans les sujets que nous avons abordés auparavant. En effet, que ce qui est dit là soit possible, on pourrait en douter, et même en admettant que cela se réalise, on mettra aussi en doute que ce soit là ce qu'il y a de mieux. C'est pourquoi on hésite quelque peu à s'attacher à ses sujets : on craint que ce qu'on aura décrit ne semble être qu'un vœu pieux "**. On voit ainsi que Socrate lui-même s'attend à ce qu'on conteste le caractère réalisable des dispositions sur la place des femmes dans la Cité ; dans les pages qui suivent, il est plusieurs fois question d'un certain ridicule (par exemple, sur le fait que les femmes fassent de la gymnastique, 452b) qu'il faut savoir braver en se rappelant (452e) **" la sottise de celui qui juge ridicule autre chose que ce qui est mauvais, et que celui qui entreprend de faire rire en regardant comme ridicule quelque autre spectacle que celui de ce qui est insensé et mauvais (et inversement en matière de beau), celui-là assigne à ses efforts quelque autre cible que le Bien "**.

On le voit, Socrate formule lui-même les deux questions qu'on peut se poser, quant au problème de la place des femmes : est-ce possible, et si ça l'est, est-ce la meilleure solution ? Quand on arrive à la conclusion : **" que les femmes soient toutes communes à tous ces hommes et qu'aucune ne vive en privé avec aucun d'eux ; que les enfants eux aussi soient communs, et qu'un parent ne connaisse pas son propre rejeton, ni un enfant son parent "**, c'est Glaucon qui repose la double question (est-ce réalisable ? est-ce la meilleure solution ?), et Socrate répond d'abord en ces termes : **" je ne crois pas, en tous cas quant à savoir si c'est avantageux, qu'on aille contester que ce soit un très grand bien que les femmes soient communes, et aussi les enfants, si toutefois cela est réalisable. Je crois en revanche que sur la question de savoir si c'est réalisable ou non, on aurait le plus de controverse "**, mais Glaucon insiste : **" c'est sur l'une comme sur l'autre qu'il pourrait y avoir controverse "**, ce à quoi Socrate répond : **" tu parles en rendant ces deux questions solidaires, alors que moi, je croyais pouvoir échapper au moins au débat sur la première, si tu avais été d'avis que c'était avantageux, et ne rester alors qu'avec la question de savoir si c'était réalisable ou non. — Eh bien, répond Glaucon, ta tentative de fuite n'est pas passée inaperçu "**. C'est alors que Socrate propose à Glaucon un marché très intéressant, vis-à-vis de la question qui nous occupe : ne traiter que la question de l'avantageux, comme ces paresseux qui laissent vagabonder leurs idées, en laissant pour l'instant de côté la question de la réalisation. Remarquons ici l'intention de Platon, qui consiste à maintenir ces deux questions strictement séparées, et jamais à s'occuper du meilleur régime réalisable. L'objectif de cette discussion méthodologique est donc le suivant : d'abord, maintenir séparées les deux perspectives, comme si le problème de la meilleure disposition réalisable n'existait pas ; ensuite, par des moyens dilatoires, laisser de côté la question de la réalisation.

Nous sommes donc devant un dispositif habituel chez Socrate, qui consiste à tromper ses interlocuteurs sous couvert de bonne volonté : Socrate prétend que c'est parce que Glaucon a un doute sur la question de l'avantageux qu'il ne va plus traiter que celle-ci, alors que lui-même aurait préféré ne s'occuper que de la réalisation de la communauté des femmes et des enfants, ce dont il promet de parler dorénavant " dans un second temps ". Il est presque inutile de préciser que ce " second temps " où il sera question du caractère réalisable de la communauté des femmes ne serait sans doute jamais venu si Glaucon n'avait pas donné un nouvel assaut.

Mais justement, Glaucon revient à la charge, dans ce même livre V, sur les conditions de réalisation de la Kallipolis (471c-e) : **" si on t'autorise, Socrate, à parler de tels sujets [il est alors question du rapport de la Cité avec les Barbares], tu ne te souviendras jamais de ce que tu as laissé de côté pour énoncer tout cela, c'est-à-dire la question de savoir comment ce régime politique est capable de venir à être, et de quelle façon il en sera jamais capable. Car je dis que, sans doute, s'il venait à être, toutes choses seraient bonnes pour la Cité où il serait venu à être, mais essayons dorénavant de nous persuader de ce point même : que c'est une chose réalisable, et de quelle façon elle est réalisable ; le reste, laissons-le. "**

C'est ainsi : la question portant sur la réalisation de la Kallipolis ne vient jamais de Socrate, qui diffère indéfiniment son traitement ; cette fois, cependant, Socrate ne va apparemment pas chercher à s'en tirer par une manœuvre dilatoire : sa réponse tient en deux points.



1° Il commence par rappeler l'origine du projet politique : "**c'était pour avoir un modèle que nous cherchions à la fois ce qu'est la justice en soi, et un homme parfaitement juste, au cas où il pourrait venir à être (...) mais nous ne cherchions pas à atteindre le but consistant à démontrer que ces choses-là sont capables de venir à être**" (472cd). Pour lui, la cause est entendue : la discussion porte sur un modèle pour la Justice, pas sur la réalisation de ce modèle.

2° Cela dit, concernant la réalisation, elle repose sur une condition fondamentale : "**si l'on n'arrive pas à ce que les philosophes règnent dans les Cités, ou bien à ce que ceux qui à présent sont nommés rois et hommes puissants philosophent de manière authentique et satisfaisante, et que coïncident l'une avec l'autre pouvoir politique et philosophique, et à ce que les nombreuses natures de ceux qui à présent se dirigent séparément vers l'une ou l'autre carrière en soient empêchées par la contrainte, il n'y aura pas de cesse aux maux des cités, ni non plus, il me semble, du genre humain ; et le régime politique qu'à présent nous avons décrit dans le dialogue ne pourra jamais non plus naître avant cela, dans la mesure où il est réalisable, ni voir la lumière du soleil ; c'est précisément cela qui depuis longtemps suscite en moi une hésitation à parler, parce que je vois que le dire ira tout à fait contre l'opinion reçue. Car il n'est pas aisé de concevoir qu'autrement on ne pourrait connaître le bonheur, bonheur privé ou bonheur public**".

On obtient donc d'une part un argument formel, qui porte sur l'objectif poursuivi dans le dialogue, qui est la reconnaissance de la Justice, et non la constitution de la Kallipolis qui n'en est qu'un moyen, et d'autre part un argument de fond, qui pose une condition *sine qua non* à la réalisation de la Kallipolis, à savoir que les philosophes soient rois ou les rois philosophes.

S'il est une clef de voûte à la question d'une possible réalisation de la Kallipolis, c'est ainsi l'union du philosophique et du politique en une seule personne, voilà le dernier mot de Socrate sur la question. Mais qu'est-ce à dire ? A-t-on atteint le point décisif du dialogue ? Est-on enfin en présence d'une véritable réponse à la question de la réalisation de la communauté des femmes, des enfants et des biens, d'où tout est parti ? En fait, deux éléments nous empêchent de conclure en ce sens : le premier concerne un point de détail de l'affirmation sur les philosophes-rois ; le second renvoie plus généralement à la conception platonicienne de la philosophie.

En premier lieu, en effet, se pose la question de la " première génération " : comment passe-t-on d'un autre régime politique dans celui de la Kallipolis ? Sur ce point, Socrate ne nous donne aucune information, et s'empresse même d'évoquer ceux qui, d'eux-mêmes portés vers la carrière politique *ou* philosophique, devront être contraints de suivre une destinée politique *et* philosophique. Mais contraints comment et par qui ? L'idée d'une contrainte par la Cité elle-même suppose que soit déjà advenu le régime de la Kallipolis : ce n'est alors pas sa naissance, mais sa pérennité qui est en jeu, et c'est là le rôle de l'éducation. Socrate a ainsi toujours tendance à concevoir l'existence de la Kallipolis comme déjà acquise par hypothèse, et ne se pose jamais la question de ce que nous appellerions une " révolution philosophique ". (Quant à la question des rois philosophes et des philosophes rois, elle pose elle aussi le problème d'une pétition de principe : un roi ne peut devenir philosophe (par exemple en acceptant de se contraindre aux exigences de la dialectique) que s'il est déjà philosophe ; quant au philosophe, il n'a pas besoin d'être contraint par la Cité de se mêler de politique, puisqu'un raisonnement dialectique, tel que celui que Socrate présente au livre V, l'y oblige.)

Or, si l'on peut émettre l'hypothèse selon laquelle une telle pétition de principe n'est pas une carence dans le raisonnement, mais le fruit d'une intention délibérée, c'est parce que Socrate en a déjà proféré une à la fin du livre III (414-416), et tellement grossière, pourrait-on dire, qu'elle ne peut résulter d'une inadvertance de la part d'un philosophe si évidemment rompu à toutes les règles du *logos*. Il s'agissait alors de persuader les jeunes citoyens qu'ils devront demeurer dans la classe (gardiens, auxiliaires, cultivateurs et artisans) qu'on leur aura attribué à la suite des sélections ; Socrate propose alors un " noble mensonge ", de ceux qu'on produit en cas de besoin pour le bien de la Cité et des citoyens. Il s'agit de l'invention d'origine phénicienne sur les races d'or, d'argent, de bronze et de fer : tous les hommes sont frères, mais tous ont été façonnés avec des métaux différents qui conditionnent leur rôle dans la Cité. Socrate demande alors à Glaucon s'il croit qu'il y a un moyen de pouvoir convaincre les citoyens de cette histoire ; et Glaucon répond bravement qu'il n'y a aucun moyen de les en convaincre, du moins pour la première génération, mais qu'en revanche, pour les fils de celle-ci, et pour ceux qui viendront ensuite, cela lui semble possible. Et Socrate semble se satisfaire de cette



réponse, parce qu'elle l'arrange bien. En effet, Glaucon ne se rend pas compte que c'est lui, et non pas les futurs citoyens, qui est victime d'un noble mensonge : en effet, il va de soi que si le mythe phénicien ne convainc pas la première génération, il n'y en aura jamais de seconde, puisque de la réussite de ce mensonge dépend l'ordre et la survie de la Kallipolis toute entière. C'est là une manœuvre récurrente de la part de Socrate (on peut penser aussi aux calculs du nombre nuptial, VIII, 546) quand il cherche à se débarrasser des questions sur la réalisation pratique de la Kallipolis, que celle qui consiste à prétendre initier son interlocuteur à quelque mystère, et, pendant que celui-ci se berce d'amour-propre, à lui faire avaler n'importe quel sophisme. On peut ainsi, sans doute, remettre en cause la valeur de l'argument des philosophes-rois comme ultime condition de possibilité de la Kallipolis : à la question du comment de la naissance de la Kallipolis, aucune réponse véritable n'est jamais apportée.

En second lieu, on peut penser que l'idée des philosophes-rois, en elle-même, constitue l'abandon définitif de tout souci de réalisation de la Cité selon la Justice : que veut dire Platon quand il évoque l'union en un même être du philosophique et du politique ? De toute évidence, il ne s'agit pas d'une invitation faite aux philosophes de prendre les armes en vue d'une prise de pouvoir, ni même de leur demander de devenir des conseillers du Prince. Si nous lisons correctement Platon, et en particulier la *République*, ce n'est jamais le philosophique qui doit se plier aux conditions du politique, ou même devenir politique ; c'est bien plutôt le politique qui doit se plier aux exigences de la philosophie. Or, le philosophique est pour Platon le domaine de l'idéal, non pas du "réel" : ce n'est pas en regardant vivre les hommes et leurs luttes de pouvoir que l'on pourra concevoir un régime politique conforme à l'idée de Justice. Le devoir du philosophe-roi, ce n'est assurément pas d'adapter ses idées à la société dans laquelle il vit. La théorie de la Kallipolis n'est possible que pour celui qui se contraint à penser ensemble l'idée de Justice et la *Politeia*, elle est inapplicable au contraire pour celui qui compare l'idée de Justice à ce qu'il a sous les yeux, comme s'il s'agissait de deux instances d'un même rang, qui devraient s'apprivoiser l'une l'autre. Pour Platon, le réel empirique ne saurait constituer ni un point de départ épistémologique, ni un objectif dialectique.

Dès lors, la question de la réalisation, sans cesse rappelée par Glaucon ou Adimante, n'a plus aucun sens : l'argument du caractère irréalisable de la Kallipolis n'est pas un argument contre elle car, d'une part, comme on l'a vu, sa conception n'est pas l'objet de la *République* qui porte sur la Justice, mais aussi, et surtout, parce pour Platon, le réel n'est pas un argument. On aura beau répéter à Socrate que sa communauté des femmes et des enfants fait rire ou choque tout le monde, et que cela ne marcherait pas parce que les hommes sont ainsi faits qu'ils ne le supporteraient pas, Socrate et Platon n'en ont cure. Peut-être demanderaient-ils plutôt de quel type de savoir relève l'affirmation selon laquelle les hommes sont ainsi faits ? En aucun cas d'un savoir dialectique, mais d'un savoir, ou d'une opinion, puisée dans l'expérience, et qui en tant que telle, ne peut aller à l'encontre d'une démarche dialectique portant sur la nature du Juste et de l'Injuste. C'est pourquoi l'on peut dire que les deux arguments décisifs concernant la question de la réalisation se rejoignent, au point de n'en faire qu'un : la Kallipolis est une maquette destinée à comprendre la nature du Juste, pas un plan à réaliser plus tard. Si l'on voulait en faire un projet politique, la question de la réalisation devrait se poser, et l'on serait confronté au réel empirique ; or, de cela, il ne saurait être question dans un dialogue platonicien portant sur des essences, et non sur des faits. C'est pourquoi, comme le remarque Pierre Pellegrin dans son introduction aux *Politiques*, Aristote se montre parfois beaucoup plus ambitieux et "idéaliste", en somme, que Platon, puisqu'il se propose, non seulement de poser les bases d'une constitution excellente, mais aussi d'amender les sociétés existantes, alors que la *République* prend délibérément pour objet une Cité à construire de bout en bout, comme on fait un dessin sur du sable.

Concernant, dès lors, le problème qui nous intéresse plus précisément ici, à savoir celui de la communauté des femmes, des enfants et des biens, toutes les objections de nature empirique tombent d'elles-mêmes, puisqu'il ne peut s'agir d'un programme politique : le plan de Kallipolis est sur ce point comme sur d'autres *délibérément* inapplicable. Le seul effet pratique que vise peut-être la *République*, c'est seulement de réaliser dans l'âme du lecteur l'union du philosophique et du politique, afin que cette âme soit enfin unifiée, et non plus tiraillée entre ses principes et ses désirs, de lui montrer qu'une démarche dialectique n'a à obéir qu'aux normes de la dialectique, et certainement pas à celles du réel, hypothèse dont on peut fort bien se passer, selon Platon.



La question de la communauté des femmes, des enfants et des biens fait pourtant scandale dans la *République*, au point de réveiller Thrasymaque, que tant d'arguments dialectiques avaient sans doute fini par plonger dans un profond sommeil. J'aurais tendance à penser que c'est pour cela qu'elle tient un si grand rôle dans le dialogue, outre la place qu'elle occupe dans l'économie propre de la Kallipolis : si Platon cherche avant tout à nous faire comprendre ce qui nous sépare d'une véritable conception philosophique de la Cité, quel meilleur moyen a-t-il que de nous confronter à des dispositions qui nous semblent parmi les plus utopiques, les plus éloignées de nos habitudes, les plus contraires à nos appétits ? Aristote, d'ailleurs, le confesse, quand il remarque (II, 5, 1263a 40) : "**regarder une chose comme étant à soi, quelle supériorité impossible à exprimer cela donne à son plaisir !**". Peut-être est-ce cela, précisément, que Platon cherche à manifester, à savoir l'écart entre l'idée de Justice et nos tendances naturelles. C'est précisément l'idée que nous croyons pouvoir retirer de l'examen des présupposés théoriques de la critique de la *République* formulée par Aristote.

II. LA CRITIQUE FONDAMENTALE : UNITÉ ET COMMUNAUTÉ

Il ne s'agit pas du tout ici, une fois encore, de prétendre qu'Aristote aurait mal compris la *République* : nous entendons seulement émettre l'idée qu'il ne pouvait la comprendre que dans une certaine perspective, radicalement différente de celle de Platon. La critique aristotélicienne porte sur deux points très différents : il s'agit d'abord de voir que la *République*, comme constitution politique, est inapplicable ; d'autre part, il s'agit de contester la validité du point de départ de la conception platonicienne de la Cité. Sur le premier point, comme on l'a vu, Aristote a entièrement raison, et Platon lui-même est assurément de son avis : la question de l'application d'une philosophie politique est pour Platon une question extérieure à la démarche philosophique proprement dite, et ce ne sont pas des philosophes qui la posent. Dire que la *République* est inapplicable relève ainsi du constat, et ne constitue en aucun cas un argument contre la philosophie politique de Platon.

Le second point est évidemment d'une toute autre portée, puisqu'il concerne l'hypothèse de départ de Platon, selon laquelle la Justice dans la Cité est une conséquence de son unité : "**l'unité la plus parfaite possible est pour toute cité le plus grand des biens**" (462b). Aristote juge pour sa part que, dans la Kallipolis, "**le processus d'unification se poursuivant avec trop de rigueur, il n'y aura plus de Cité : car la Cité est par nature pluralité.**" (II, 2, 1261a 15-18). La discussion de ce point est intéressante pour deux raisons : d'une part, il s'agit du point de discord le plus sensible entre les deux philosophes ; d'autre part, elle offre, comme nous l'espérons, un accès irremplaçable à la philosophie de l'un comme à celle de l'autre.

La divergence entre les deux théories politiques porte essentiellement sur l'idée de communauté (*koinônia*, en grec) dont Aristote fait le maître mot de ses *Politiques*, alors que Platon ne lui attribue jamais le sens général de " communauté politique " dans la *République*, mais seulement, semble-t-il, le sens de mise en commun des femmes, des enfants ou des biens, ou encore le sens d'association temporaire fondée dans un but précis. L'idée de *koinônia* chez Platon désigne toujours un *acte* de mise en commun, et jamais un *état*. Le relevé des occurrences de la *koinônia* dans la *République* (19 occurrences dans toute la *République*, contre une soixantaine dans les *Politiques*) nous apprend ainsi que son souci majeur consiste à se préoccuper des moyens de faire exister la Cité au moyen de certaines mises en commun, alors qu'Aristote considère d'emblée la communauté comme acquise, comme une donnée historique : "**toute cité est une sorte de communauté, et toute communauté est constituée en vue d'un certain bien**" (I, 1, première phrase). En ce sens, l'idée de communauté ne revêt aux yeux de Platon qu'un intérêt mineur : elle est utile pour préciser certaines choses, mais ne joue pas vraiment un rôle moteur dans le raisonnement sur la Cité. Il est ainsi étrange que celui auquel on attribue parfois une forme de communisme (Tricot, Joly) fasse si peu cas de l'idée de communauté, en réservant le terme à certaines dispositions particulières propres à la Kallipolis. S'il faut à tout prix trouver un mot en -isme pour décrire la philosophie de Platon, ce serait plutôt de politisme que de communisme qu'il pourrait s'agir : la mise en commun dont parle Platon n'est qu'un moyen parmi d'autres de faire qu'une Cité soit *vraiment* une Cité.



Pour Aristote, parler de Cité, c'est avant tout parler de la communauté par excellence. Et comme Platon n'évoque la *koinônia* que dans le strict cadre de la mise en commun des femmes, des enfants et des biens, on comprend alors l'origine de la prédilection d'Aristote pour ces questions. Il est donc sur ce point impossible d'assimiler l'attitude d'Aristote à celle de Polémarque : Aristote n'est pas un moraliste rétrograde, traditionaliste, ou machiste, qui serait choqué au plus haut point dans son appétit de possession par l'idée de mises en commun des femmes. Même s'il semble attiré, comme Polémarque, par ces questions, c'est en raison d'une véritable démarche philosophique, et en l'occurrence, en raison de sa manière de procéder en philosophie : comme souvent, en effet, quand il applique sa méthode diaporématique, ce qui est vraisemblablement le cas des *Politiques*, Aristote cherche dans les thèses de ses prédécesseurs une sorte de point d'Archimède terminologique qui va lui permettre de replacer ceux-ci dans la perspective de ses propres travaux. En *Métaphysique A*, il écrit l'Histoire de la Philosophie première à partir des notions de causes et de principes, notions pourtant fort étrangères aux préoccupations de la plupart des penseurs dont il évoque les théories.

Dans les *Politiques*, Aristote part de l'idée que la *Polis* est d'abord *koinônia politikè*, communauté politique ; il n'est ainsi pas surprenant qu'Aristote privilégie les aspects du discours de Platon qui correspondent à l'idée de communauté, mais pour Platon, la *Polis* est d'abord *mia polis*, c'est-à-dire une Cité. Là se trouve l'origine de la divergence : en effet, si la *Polis* est d'abord une pluralité d'individus divers, hétérogènes, cette diversité implique une certaine modération dans la mise en œuvre de processus d'unification, une unification qui passe par des stades intermédiaires, dont la famille constitue pour Aristote le meilleur spécimen. Pour Platon, au contraire, le lien entre l'individu et la Cité est un lien analogique fondé sur la métaphore. Les trois entités pratiques posées par Platon (l'âme, la Cité, le Monde) et détaillées respectivement dans le *Phédon*, la *République* et le *Timée*, ne *communiquent* pas véritablement entre elles, sinon par métaphore ou par analogie : c'est le sens d'ailleurs de la démarche socratique dans la *République*, qui passe de l'âme à la Cité pour voir la Justice en plus grand : la *Polis* n'est pas une communauté d'âmes, mais une âme en plus grand, dont le plus grand souci est de demeurer UNE cité, comme l'âme doit demeurer une âme. D'ailleurs, la seule occurrence du mot *koinônia* dans la *République* (611b) qui soit sans rapport avec les femmes, les enfants ou les biens concerne les rapports de l'âme avec le corps : ici, la communauté de l'âme avec le corps est source de corruption ou de mutilation.

Aristote considère donc pour sa part qu'il n'y a pas de solution de continuité entre l'individu et la Cité, mais une foule de rapports intermédiaires (famille, classe sociale, corporations, réseaux d'amitiés) qui participent à la cohésion de la cité. A cet égard, l'argument qu'il développe contre la trop rigoureuse unification platonicienne est intéressant (II, 2, 1261a 20) : **" son unification étant par trop poussée, de cité elle deviendra famille, et de famille individu : en effet, nous pouvons affirmer que la famille est plus une que la Cité, et l'individu plus un que la famille. Par conséquent, en supposant même qu'on soit en mesure d'opérer cette unification, on doit se garder de le faire car ce serait conduire la cité à sa ruine. La cité est composée non seulement d'une pluralité d'individus, mais encore d'éléments spécifiquement distincts. "** Dès qu'Aristote affirme qu'une cité peut-être plus ou moins une, et qu'entre la famille et la cité n'existe qu'une différence de degré, il n'est déjà plus dans une perspective platonicienne. La raison en est que pour Aristote, une cité est composée de parties, alors que pour Platon, tant qu'il y a des parties, il n'y a pas une Cité, mais plusieurs. Aristote, comme toujours, est ici un philosophe de la continuité, et Platon un philosophe de la métaphore, comme d'ailleurs Aristote le lui reproche par deux fois (A, 991a 20 et M, 1079b 25) dans la *Métaphysique*, à propos, cette fois, de la théorie des Idées et de la participation. C'est sans transition d'aucune sorte qu'on doit passer de l'unité de l'âme à celle de la cité, puis de celle de la cité à celle du monde. Le rapport du multiple à l'un implique pour Platon un saut métaphorique, et non pas une multiplicité de rapports générique-spécifiques. Et cela, Aristote, pas plus en politique qu'ailleurs, ne saurait l'accepter. Et c'est pourquoi nous enquêtons tout à l'heure sur les soubassements métaphysiques de telles positions politiques divergentes.

Pour Aristote, le problème de la politique, c'est celui d'une transition acceptable et harmonieuse, opérée au moyen d'instances intermédiaires, entre l'individu et la Cité : en ce sens, il s'agit davantage d'une théorie de la citoyenneté que d'une théorie de la Cité. En ceci, contrairement à ce qu'on dit parfois, Aristote ne passe pas du tout à côté des mutations politiques de son temps : reprocher à Aristote de faire de la Cité l'horizon indépassable du problème politique, et de le faire précisément à l'époque où le modèle grec des Cités-États est en train de disparaître, constitue une véritable injustice : d'une part, comme le dit Pierre Pellegrin, Aristote affirme une préférence *éthique* pour le



modèle de Cités-États, et c'est en philosophe qu'il parle, et non en simple témoin de la question politique ; d'autre part, la prise en compte de communautés intermédiaires, de solidarités indépendantes de la *Polis*, laisse ouverte la possibilité d'une nouvelle organisation étatique, et par exemple la possibilité de grands États regroupant des multitudes de peuples ou de Cités.

Ainsi, on peut remarquer une différence considérable entre la manière dont Aristote envisage la famille d'une part, et la Cité d'autre part : la première est d'essence naturelle, et, comme telle, éternelle. La seconde, au contraire, résulte d'un choix, d'une démarche axiologique : on pourra toujours faire des États, des Royaumes, des Empires, même si la Cité constitue le meilleur système. En revanche, toutes ces structures étatiques devront nécessairement se plier à l'existence de la famille, car il s'agit là d'une réalité naturelle.

Une telle conception naturaliste est manifeste aussi quand il s'agit de la communauté des femmes, et surtout de l'idée platonicienne selon laquelle hommes et femmes peuvent absolument s'adonner aux mêmes occupations (II, 5, 1264b 3-5) : "**Il est absurde également d'employer la comparaison tirée des animaux sauvages pour montrer que les femmes doivent avoir les mêmes occupations que les hommes, attendu que les animaux, eux, n'ont pas de ménage à tenir**". Là encore, la répartition des tâches entre hommes et femmes se fait selon des arguments de nature, alors que pour Platon, les hommes et les femmes n'ont rien de différent, dans la mesure où tous ont à s'occuper, non pas de leur ménage, mais de leur âme déchirée (*Rép.* V, 457b, à propos de la gymnastique : "**il faut bien que les femmes des gardiens se dévêtent, puisqu'elles s'envelopperont d'excellence en guise de manteau**"). Toutes les différences que l'opinion voit entre hommes et femmes révèlent surtout des âmes dérangées, sous l'empire de l'*epithumia*, il s'agit systématiquement de différences culturelles, et d'une culture pervertie. Dans son objection, Aristote présuppose que l'existence du ménage et de la famille constitue une réalité première que Platon aurait bêtement oubliée, au nom d'une analogie fallacieuse avec les animaux sauvages ; pour Platon, l'existence du ménage est un problème, pas une certitude

Pour Platon, le problème de la politique, c'est l'unité de la Cité, qui n'est pas plus d'ordre naturel que pour Aristote, ce qui implique dans la *République* un certain nombre de mises en commun (femmes, enfants, biens) qui ont pour but de faire disparaître tous les prétendus stades intermédiaires, facteurs de division et donc de destruction de la Cité, dans la mesure où ces stades ne sont pas naturels eux non plus. C'est ce dont on peut se rendre en compte à partir de l'examen de la question de la famille dans le corpus platonicien, qui nous amènera à poser la question des trois classes de la Kallipolis, ce qui, dans un troisième temps, nous entraînera ensuite à poser le problème de l'individu.

Trois dimensions : la famille, la classe et l'individu.

a) La famille.

Platon ne considère pas la famille comme une instance de même rang que l'âme, la Cité ou le monde, d'où le soin qu'il prend à la détruire par l'institution de la communauté des femmes et des enfants : pour lui, toute filiation ne peut être que d'ordre spirituel : en aucun cas le biologique ne peut fournir un argument. C'est pourquoi l'objection de bon sens que fait Aristote en II, 3, 1262a 12-20, selon laquelle la perception de ressemblances physiques entre parents est inévitable, n'atteint paradoxalement pas le propos de Platon : l'idée de parenté biologique ne joue en effet aucun rôle dans la démarche dialectique. Pour s'en convaincre, il suffit de lire les dialogues, que ce soit le *Ménon*, la *République*, le *Sophiste* ou le *Phèdre*.

Dans le *Ménon*, Socrate provoque la colère d'Anytos — et l'on sait que sur ce point, Anytos se montra fort rancunier — en réfutant l'idée selon laquelle des parents vertueux feraient nécessairement des enfants vertueux (*Ménon*, 92-95) : les bonnes ou mauvaises dispositions d'une âme ne se communiquent ni par hérédité, ni même par l'éducation des enfants par leurs pères. On pourrait



même ajouter, mais là n'est pas le propos, que ces dispositions sont même toujours vacillantes chez un même individu, qu'il faut sans cesse travailler à construire sa propre vertu.

De même, pour Platon, s'il y a des parricides, ce ne peut-être que des parricides spirituels, comme celui, si fameux, de Parménide dans le *Sophiste*. C'est là un autre signe de cette divergence d'hypothèses entre Platon et Aristote : quand ce dernier énumère les conséquences pratiques délicates de la communauté des enfants, en particulier sur le plan juridique (II, 4) : il se demande comment qualifier un meurtre de parricide, et pratiquer les rites d'expiation, si la parenté est inconnue. Or, pour Platon justement, l'un des objectifs de la communauté des enfants consiste en ceci que tous les meurtres doivent être considérés comme des parricides, faisant ainsi naître l'interdit du parricide d'une relation spirituelle entre tous les citoyens. Comme nous l'avons dit, Aristote au contraire considère la famille comme une entité naturelle et religieuse indestructible, fondée sur des relations biologiques impossibles à défaire.

Concernant la *République*, cette fois, il convient de remarquer qu'elle s'ouvre sur une histoire de famille. Le dialogue est, rappelons-le, censé se tenir au Pirée dans la maison de Céphale, un riche métèque marchand de canons qui fut par ailleurs le père de Lysias. Celui-ci, hôte de dialogue, évoque un moment la façon dont il parvient à supporter la vieillesse, quand Socrate l'interrompt pour lui demander l'origine de sa fortune : "**Mais Céphale, ce que tu possèdes, en as-tu hérité l'essentiel, ou bien est-ce ton acquis ? — Ce que j'ai acquis, Socrate ? Pour l'acquisition des richesses, je tiens à peu près la place intermédiaire entre mon grand-père et mon père. Mon grand-père en effet, mon homonyme, ayant hérité d'une fortune à peu près égale à celle que je possède à présent, la multiplia plusieurs fois ; alors que mon père Lysanias la fit descendre encore en dessous du niveau où elle est à présent. Quant à moi, je me félicite de la transmettre à mes fils que voici sans l'avoir diminuée, et même un peu plus importante que celle dont j'avais hérité.**" (I, 330ab). Ainsi, dès les premières pages de la *République*, la question de la filiation est abordée, mais dans une perspective qui interdit de considérer celle-ci comme une transmission automatique de qualités, comme le sens des affaires. Pour tout ce qui concerne l'homme en lui-même, c'est-à-dire son âme, ou la Cité en elle-même, l'idée de famille est hors de propos.

Par ailleurs, si l'on en vient maintenant à l'argument aristotélicien selon lequel (II, 3) les liens familiaux, qu'ils soient du sang ou de l'affection naturelle qui en résulte, resserrent les liens entre les individus ("**il vaut mieux, en fait, être vrai cousin de quelqu'un que son fils à la mode platonicienne**", 1262a 13), on remarque que Platon, dans le *Phèdre*, sur un mode métaphorique il est vrai, voit là davantage une source d'asservissement qu'un attachement légitime. Socrate, vers la fin du dialogue (270sq), nomme " père du discours " son auteur et " fils " le discours lui-même, et cherche à montrer le ridicule de celui qui n'a rien de plus précieux que sa progéniture, au point d'en devenir l'esclave, cherchant en tous points à se conformer à ce qu'il a écrit : une telle affection d'un père à un fils a, pour Socrate, ceci de risible que les rapports peu à peu s'inversent : sacrifiant la liberté de sa pensée à l'amour de ses écrits, le père devient fils de son fils. L'affection naturelle, comme la piété filiale, ont pour Platon ceci de dangereux qu'ils reposent sur des liens biologiques qui, tels le corps, asservissent l'âme.

Tous le corpus platonicien tend ainsi à *ne pas* considérer les rapports familiaux comme des données irréductibles de la vie en commun : tout dépend du sens que l'on donne à ces liens. La valeur fondamentale des rapports entre individus, comme le souligne Aristote (II, 4, 1262b 10), c'est certes l'amitié, comme facteur essentiel de l'unité de l'État. Mais là encore, ce qu'Aristote appelle l'amitié (*philia*) dans les très beaux livres VIII et IX de l'*Ethique à Nicomaque* représente une multiplicité de rapports entre individus, qu'ils soient d'origine familiale, économique, politique ou tout simplement affective. Pour Platon — et à nouveau Aristote le souligne, en citant le *Banquet* — l'amitié concerne seulement des rapports entre deux âmes en proie à Eros philosophe, et il n'y a qu'une forme d'amitié : deux frères ne sont pas nécessairement des amis.

C'est pourquoi, dans le rapport analogique entre l'âme et la Cité, il ne peut y avoir d'instance intermédiaire : l'âme et la Cité se ressemblent parce qu'elles sont le lieu de tensions déchirantes entre des forces brutes (*nous, thumos, epithumia*). Or, la famille, fondée sur des liens biologiques qui ont pris un sens religieux (le parricide n'est pas un crime civil, mais un crime sacré), n'est pour l'esprit qu'une structure artificielle et pour tout dire bancale. C'est aussi la position d'une entité substantielle



qui soit à la fois supra-psychique et infra-politique, dans une position intermédiaire entre l'âme et la cité, que Platon refuse résolument. En famille, il n'y a pas — et il ne peut pas y avoir — de Justice.

On serait alors tenté de penser qu'à la famille Platon substitue la notion de classe sociale, à partir de la tripartition entre gardiens, auxiliaires et artisans-laboureurs. Pour remplacer une structure prétendument naturelle, celle de la famille, Platon choisirait ainsi de répartir les citoyens selon leur métier et accorderaient des pouvoirs différents selon le même principe. C'est là l'objet d'un autre point important de la critique aristotélicienne, qu'il nous faut maintenant étudier.

b) Les classes.

Concernant les rapports entre les trois classes (gardiens, auxiliaires, " tiers état " (laboureurs et artisans)), le reproche porte essentiellement sur deux points ; d'abord, le texte de la *République* est le plus souvent confus quand il s'agit de dire quelles classes doivent observer telle ou telle disposition législative ; ensuite, la constitution de trois classes distinctes et immuables met en péril la cohésion sociale.

1) Sur la question de la grande confusion des " projets " de Socrate sur ce point, n'importe quel lecteur est contraint de tomber d'accord avec Aristote. L'une des difficultés de lecture de la *République* tient en effet à ce qu'on sait rarement lesquels parmi les citoyens sont concernés par telle ou telle mesure. On peut même ajouter que la dénomination des trois classes est parfois très mobile : les gardiens deviennent parfois des dirigeants, la distinction entre gardiens et auxiliaires vient très tard (fin du livre III, 414b). Bref, s'il s'agit d'un programme politique, le moins qu'on puisse dire est qu'il est très flou. Comme le dit Aristote (II, 5, 1264a 11-17) : **" on ne voit pas non plus quelle sera, à l'égard des membres de la communauté, la forme de constitution politique prise dans son ensemble. Socrate n'en a pas parlé, et ce n'est pas non plus facile à dire. Pourtant on peut avancer que la grande majorité des habitants de la cité est composée de la masse des citoyens des autres classes, pour lesquels aucun statut n'a été fixé : la communauté des biens doit-elle s'appliquer aussi aux laboureurs, ou encore sera-ce la propriété individuelle ? Leurs femmes et leurs enfants resteront-ils propres à chacun d'eux, ou tomberont-ils en communauté ? "** Socrate ne prend en effet que très rarement la peine de préciser à qui s'adresse telle ou telle disposition législative. D'une part, on pourrait dire que c'est un argument de plus en faveur de notre thèse qui prétend que Platon n'a jamais eu l'idée de rédiger ici un programme politique immédiatement réalisable, sans quoi il aurait été plus précis dans le détail des mesures. D'autre part, cette confusion est peut-être davantage qu'une maladresse, ou qu'une négligence : il s'agit pour Platon de lutter contre toute tendance à considérer les corporations comme des réalités et substantielles, et comme le verra plus tard, les individus eux-mêmes comme des substances. En premier lieu, cette confusion a pour effet de maintenir indéfiniment la place de chacun dans la Cité : loin de contribuer à fixer définitivement le rôle de chacun, une telle indécision tend à imposer une totale mobilité : il n'y a pas pour Platon des gardiens qui seront toujours gardiens, ni des laboureurs qui seront toujours laboureurs. Etre gardien n'est pas un statut social, mais une certaine manière d'organiser son âme d'après l'idée de Justice : est gardien celui qui garde en lui et préserve de tout danger l'idée de Justice. Est laboureur celui qui s'attache à satisfaire non les besoins de l'âme, mais ceux du corps. S'il n'est ainsi pas question des dispositions législatives concernant les laboureurs, c'est tout simplement parce qu'il est impossible de concilier les intérêts du corps avec l'idée de Justice. Les laboureurs sont hors la loi, car ce à quoi ils obéissent n'a aucun caractère rationnel. Il ne faut pas que les laboureurs restent, en leur âme, des laboureurs. Les laboureurs doivent, comme tous les autres hommes, veiller à ce que leurs actes répondent à l'idée de Justice.

Le silence de Socrate sur les droits et les devoirs des laboureurs est ainsi tout à fait légitime : non pas en ceci qu'ils considèrent certains hommes comme quantité négligeable d'après leur rang social ou leur profession. Ce qu'ils s'agit d'éviter pour Platon, c'est que des laboureurs pensent comme des laboureurs, en défendant des intérêts de laboureurs. La classe des laboureurs et des artisans, c'est ainsi celle de tous ceux, quel que soit leur métier, qui défendent des positions corporatistes ou des intérêts individuels, qui veulent ce que leurs appétits leur présentent comme désirable, qui pensent que leur métier contribue à les définir politiquement. Le médecin du *Banquet*, Eryximaque, est un



laboureur, en ceci qu'il considère toute question sous l'angle de sa technique. Le soldat Lachès est aussi un laboureur, qui ne peut considérer le courage que sous la forme des vertus militaires. Pourquoi nommer cette classe d'après les laboureurs et les artisans ? Parce qu'ils représentent des activités nécessaires à la cité (la cité a un corps, comme l'âme), mais des activités qui ne doivent en aucun cas devenir l'alpha et l'oméga de la question politique.

Reste alors la question de savoir pourquoi Platon n'apporte pas toutes ces précisions dans la *République*, et pourquoi il ne prend pas le soin d'y décrire dans le détail la statut des laboureurs. La réponse est assez simple : parce que le *logos* est incapable de s'en charger, parce que ce que représente cette classe des laboureurs et des artisans est de l'ordre de l'indicible. Sur ces questions, la *République* se tait comme Thrasymaque, après avoir vociféré contre Socrate, finit par se taire, comme Philèbe se tait, dans le dialogue homonyme, une fois qu'il a dit que le bien suprême, c'est le plaisir, et qu'il ne lui plaît pas d'en discuter davantage (11c). Pour parler de quelque chose, il faut avoir un *logos* correspondant, c'est-à-dire aussi bien *quelque chose à dire* qu'une *raison de parler*. Philèbe, gouverné par le plaisir, se lasse de la discussion et confie sa thèse à Protarque. Dans la *République*, ce n'est pas un argument qui convainc Thrasymaque de cesser ses provocations, c'est la supériorité numérique de ceux qui, dans l'assistance, veulent entendre ce qu'a à dire Socrate (I, 352b). De même, si dans la cité, les forces du désordre l'emportent en puissance, il ne sert strictement à rien de tenter de les convaincre par la dialectique ou de chercher à édicter des lois. Ce que représentent Thrasymaque à titre individuel, et les laboureurs à titre collectif, n'est accessible à aucun *logos* : les motifs qu'ils ont d'agir comme ils le font ne sont pas des raisons, mais des appétits inaccessibles à la persuasion.

Une fois encore, les intentions de Platon ici sont claires, à condition de ne pas oublier l'analogie de l'âme et de la cité. Platon ne s'occupe pas des statuts sociaux, et c'est pourquoi il ne dit pas toujours à qui s'adresse telle ou telle disposition : en fait, elles s'adressent toutes à chacun, qu'il soit dans les faits laboureur ou dirigeant, dans la mesure où chacun est accessible à la *paideia*, c'est-à-dire peut organiser son âme selon le *nous* et selon l'idée de Justice. A celui qui laisse en lui gouverner l'idée de Justice, dont l'âme est harmonieusement gouvernée, s'adresse la démarche dialectique et les prescriptions législatives décrites dans la *République*, quel que soit par ailleurs son statut social.

2) Dès lors, la seconde objection d'Aristote ne résiste pas non plus à un examen qui suit la perspective platonicienne. Il est évident, certes, qu'aucune cité ne peut vivre avec de telles inégalités, et qu'une cité fondée sur de telles distinctions de classe, dont les critères sont pour le moins douteux, ne saurait être la meilleure des cités. Mais justement, le régime dont parle Platon suppose non pas une fixité des classes, mais bien au contraire leur absolue mobilité. Aristote d'ailleurs n'est pas loin de le remarquer (II, 2, 1261b), quand il évoque le cas où divers citoyens doivent se succéder au pouvoir : **" ainsi les uns gouvernent et les autres sont gouvernés tour à tour, comme s'il était intervenu un changement dans leur être (comme s'ils étaient devenus autres) "** ; C'est en effet ce " comme si " que Platon pousse dans ses derniers retranchements : est apte à gouverner celui qui est parvenu à ce que son âme soit gouvernée par l'idée de Justice. Etre dirigeant, ce n'est pas une fonction politique, c'est un état d'âme, nécessairement passager, le statut de dirigeant disparaissant en même temps que l'état d'âme correspondant. Ici, c'est la prise en compte de la durée du mandat, en quelque sorte, qui distingue Platon et Aristote : Platon n'a aucun égard pour la durée, alors qu'Aristote est très soucieux de celle-ci, que ce soit sur le plan politique ou sur un autre, et c'est aussi en cela qu'on peut dire qu'il est le philosophe de la continuité, et Platon celui de la rupture, du changement instantané. D'ailleurs, on peut remarquer que toutes les mentions de durée dans la *République*, que ce soit dans l'éducation ou le partage des responsabilités, sont toujours arbitraires ou mythologiques.

Les objections formulées doctement par Aristote sont ainsi tout à fait recevables : la Kallipolis, *telle qu'Aristote la comprend*, est bel et bien un régime monstrueux, et nous devons être reconnaissant envers le Stagiritte de poser ainsi les bases d'une philosophie politique libérale, soucieuse du bien-être des individus. Cela dit, cette critique assassine n'atteint pas Platon, parce que l'idée même d'individu lui est tout à fait étrangère.



c) L'individu

Pour Aristote, les liens familiaux, les liens sociaux sont des faits qui s'imposent comme tels au politique, et comme tels, engendrent des attitudes, des préférences, dont le législateur doit tenir compte. Or, ces attitudes *individuelles*, qui font qu'un père aura naturellement plus d'affection pour son fils que pour son neveu, sont pour lui des données fondamentales de la question politique. Et c'est d'ailleurs pourquoi toute la critique aristotélicienne part de l'attitude individuelle, qu'au contraire Platon cherche à ignorer. L'exemple le plus suggestif en est sans doute la discussion minutieuse de l'expression " ceci est à moi " du troisième chapitre du livre II : **" même en admettant que le véritable idéal soit pour la communauté de posséder la plus forte unité possible, la preuve de cette unité ne paraît nullement établie par la façon de s'exprimer de tous les citoyens quand ils disent : ceci est à moi et, en même temps, ceci n'est pas à moi, ce qui, au sentiment de Socrate, est un signe de la parfaite unité de la Cité. En effet, le mot tous présente une ambiguïté. S'il signifie chaque individu pris distributivement, alors l'état de choses que Socrate souhaite de créer aurait peut-être plus de chance de se trouver réalisé (car dans ce cas chaque citoyen appellera le même enfant son propre fils, et la même femme sa propre épouse, et il en fera autant pour son bien et pour tout ce qui lui arrive). Mais, en réalité, ce n'est pas en ce sens que s'exprimeront les citoyens jouissant de la possession commune des femmes et des enfants : le mot tous les désignera tous collectivement et non au sens de chacun d'eux, et, pareillement, pour la possession des biens, c'est à tous collectivement que ces biens appartiendront, et non à chacun d'eux individuellement.(...) Le fait que tous les citoyens appellent le même objet mien, est dans le premier sens fort beau, quoique irréalisable, mais dans l'autre sens ce n'est nullement un signe d'accord entre les esprits "**.

La distinction établie par Aristote est remarquable, en ceci qu'elle oppose une totalité distributive d'une totalité collective, et il est à craindre que, dans les faits, Aristote fasse le bon pronostic ; cela dit, cette distinction subtile masque le sens de la remarque platonicienne : en effet, elle suppose que la totalité dont il est question soit une somme de parties autonomes, ce qui n'est pas le cas pour Platon, puisque la cité n'est pas en elle-même une communauté d'individus, mais quelque chose d'une nature tout à fait différente, analogique à l'âme. Toute la démarche de Platon consiste à passer de l'unité de l'âme à l'unité de la cité, de la même façon que l'on passe des choses belles au beau en soi, par cette forme étrange de participation qui, ici, s'appelle *paideia*, " éducation ". Seul un individu (mais le terme lui-même ne veut rien dire pour Platon) ayant mis de l'ordre dans son âme pourra comprendre " ceci est à moi " en un sens dont Aristote lui-même dit qu'il est " fort beau ". Là aussi, le malentendu vient de ce que pour Aristote l'existence individuelle, l'unité de l'être humain est un fait biologique et politique : l'homme *est* un animal politique ; pour Platon, il doit le *devenir*, et il ne peut le devenir que si son *nous* a, en lui, renversé la partie appétitive de l'âme et s'est emparé du pouvoir. Pour ainsi dire, et quitte à gloser sur la célèbre formule d'Aristote, l'homme devient en même temps un, animal et politique : son unité est inséparable de celle de son âme, elle-même inséparable de celle de la cité.

Pour Platon, l'unité de l'âme n'est pas une *donnée* fondamentale de la question politique, c'est bien plutôt quelque chose que chaque âme doit elle-même conquérir. A cet égard, une autre occurrence du mot *koinônia* dans la *République* a un caractère remarquable, et ce d'autant plus qu'elle est intimement liée à la question du " ceci est à moi " (Rép. V, 462c) : **" La cité, quelle qu'elle soit, où le plus grand nombre dit, pour la même chose, et dans la même mesure, " c'est à moi " et " ce n'est pas à moi ", est la mieux administrée ? — Oui, de loin, répond Glaucon. — Et c'est bien celle qui se rapproche le plus d'un homme unique ? De la même façon quand un de nos doigts, par exemple, est frappé par quelque chose, alors toute la communauté qui organise le corps, dans son rapport avec l'âme, en une seule organisation soumise à l'élément qui, en elle, dirige, cette communauté à la fois ressent le coup, et tout entière, dans son ensemble, éprouve la douleur en même temps que la partie qui a mal ; c'est bien en ce sens que nous disons : " l'homme a mal au doigt " ; et pour tout autre élément de ce qui compose l'homme, on emploie la même expression, qu'il s'agisse de la souffrance d'une partie douloureuse ou du plaisir de celle qui est soulagée ? — Oui, c'est la même expression. Et pour la question que tu poses : c'est la cité la plus proche de l'homme ainsi décrit, qui est la mieux gouvernée. — Dès lors, je crois, lorsqu'un des citoyens éprouvera quoi que ce soit de bien ou de mal, une telle cité sera le plus apte à la fois à déclarer que l'élément qui éprouve fait partie d'elle-même, et à se réjouir ou souffrir tout entière avec lui. "** On le voit bien, l'idée de communauté ici n'est pas pensée sur le modèle de la totalité d'individus, mais sur le modèle de l'organisme : chacune des parties du corps



n'existe que dans son rapport au corps entier, et dans la mesure où ce corps est celui d'une âme. De même, il n'y a de communauté que s'il y a une âme pour unifier les parties du corps ; et l'âme n'est pas cette communauté (comme chez Aristote), mais la condition de possibilité d'une telle communauté, sans quoi les parties du cadavre ne communiquent pas. Par analogie, on peut dire que la cité n'est pas une communauté, mais ce qui, si elle est conforme à l'idée de Justice, dirige et institue la communauté du " ceci est à moi ". On pourrait cependant ici objecter à Socrate le caractère imparfait de son analogie, puisque, pour l'homme, la douleur se répandra dans le corps, quelle que soit la conformité de son âme avec l'idée de Justice. Mais une telle objection renforce en fait l'idée selon laquelle la Justice dans la cité est encore plus difficile à atteindre, puisque la mise en commun du " ceci est à moi " n'est pas quelque chose de donné, comme c'est le cas pour la douleur corporelle, mais quelque chose qui ne peut advenir qu'avec la Justice. C'est pourquoi, en politique, c'est toujours de mise en commun qu'il s'agit et jamais de communauté établie.

La raison en est, au fond, le constant refus de Platon de s'exprimer en termes d'individus, et la façon tout à fait compréhensible qu'a Aristote de toujours en revenir à la question de l'individu, ce qui condamne sempiternellement sa conversation avec Platon au triste statut de dialogue de sourds. Or, ce qui est vrai sur le plan des théories politiques l'est encore davantage sur un plan plus général, ce qui nous amène à penser que l'objet décisif de la controverse n'est pas d'ordre politique. On va voir maintenant que cette impossibilité d'un véritable dialogue entre les deux penseurs résulte de considérations ontologiques fondamentales. On verra ensuite que c'est aussi la raison pour laquelle on peut d'emblée rejeter, à l'égard de Platon, tout soupçon de totalitarisme.

III. LES SOUBASSEMENTS MÉTAPHYSIQUES DE LA CRITIQUE

Platon pense le rapport entre l'âme et la Cité comme un éternel va-et-vient d'une dimension à une autre ; Aristote pour sa part considère l'individu comme une substance individuelle déjà donnée, existant en soi et par soi. Pour Platon, l'unité de tout " étant vraiment étant " (ontws on) est autant à construire que l'unité de la Cité ; le commencement absolu de l'hypothèse des idées vient justement de ce que l'unité des étants sensibles est, pour Platon, impensable ; pour Aristote, ce qu'il faut construire, c'est l'organisation de l'être et du savoir à partir des individus réellement existant dans le monde empirique.

Ce qu'Aristote en somme ne saurait admettre, c'est la manière dont, pour Platon, rien n'est donné, pas plus l'individu, que la famille ou que la cité. Aristote considère qu'il faut bien un point de départ solide pour toute discussion, sans quoi on sombre dans ce qu'il appelle la dialectique, dont l'un des dangers est la régression à l'infini (c'est tout l'objet par exemple de la *Métaphysique*, que de trouver ce qui, dans ce domaine, peut être considéré comme *l'ousia protè*, la substance première qui va servir d'*archè*, de point de départ). Sur le plan politique, l'*archè*, le point de départ est tout trouvé : c'est l'existence individuelle, et c'est à partir de celle-ci, et de la nature humaine, que l'on peut chercher à fonder la meilleure communauté politique possible. Or, justement, Platon n'a pas d'*archè* ; c'est d'ailleurs ce qu'il fait dire à Socrate dans un jeu de mots du *Ménon* sur lequel on s'est généralement peu attardé. Dans le *Ménon*, en 86d, Socrate se plaint de ne pas pouvoir conduire la recherche à sa guise (en commençant par définir la vertu avant de voir si elle s'enseigne) et de devoir se plier aux désirs de Ménon : "**Eh bien si j'avais de l'autorité (si je disposais d'un point de départ impératif), non seulement sur moi, mais aussi sur toi, nous n'examinerions pas si la vertu s'enseigne ou pas avant d'avoir d'abord recherché ce qu'elle est. Mais puisque d'une part, tu n'essaies même pas d'avoir de l'autorité sur toi-même, pour rester libre, crois-tu, et que d'autre part tu cherches à exercer une autorité sur moi, et que de fait tu l'exerces, je te céderai ; en effet, qu'ai-je d'autre à faire ?**". On lit habituellement ce passage en insistant sur la question de la liberté comme autorité sur soi-même par opposition à la licence comme manque d'autorité sur soi. Pourtant, un autre sens est possible : si Socrate ne peut imposer l'ordre de la recherche à Ménon, c'est parce qu'il n'y a pas de point de départ objectif qui contraindrait Ménon à partir de là. Socrate n'a pas d'*archè* en un double sens : d'une part, il n'a aucun pouvoir sur celui avec lequel il dialogue ; d'autre part, il ne peut fournir un point de départ impératif à la recherche, parce que rien n'est premier en soi.



La seule chose impérative pour un dialecticien, c'est la démarche dialectique elle-même, mais jamais le point de départ de celle-ci.

Et c'est ainsi justement qu'Aristote a raison de nommer dialectique toute recherche qui ne peut s'assurer un point de départ solide et premier en soi. Contrairement à ce qu'on dit parfois, le mot dialectique a strictement le même sens chez Platon et chez Aristote, et seule la connotation diffère. Toute recherche dialectique est une régression et une progression à l'infini, et c'est ainsi que la *République* procède, de l'âme à la cité, de la cité à l'âme, sans que l'un des deux soit ontologiquement premier. Pour Aristote au contraire, l'individu est ontologiquement premier par rapport à la Cité, et c'est ainsi de l'existence individuelle qu'il faut partir, afin de fonder la communauté politique. Pour Aristote, une cité juste est une cité qui prendra pour point de départ l'existence individuelle, et qui sera envisagée comme une communauté d'individus indépendants, dont l'*Ethique à Nicomaque* décrit la vertu sous forme d'*autarkeia* (I, 5, 1097b 15 : "**en ce qui concerne l'*autarkeia*, voici quelle est notre position : c'est ce qui, pris à part de tout le reste, rend la vie désirable et n'ayant besoin de rien d'autre**"); dès lors, il ne peut que rejeter une démarche qui refuse, quant à elle, de voir dans l'existence individuelle une donnée fondamentale, et toutes les critiques qu'il formule partent de sentiments ou d'aspirations individuelles ("**il y a dans l'homme deux mobiles prédominants de sollicitude et d'amour : le sentiment de la propriété et l'affection exclusive ; or, aucun de ces mobiles ne peut trouver place dans une Cité constituée** [comme la Kallipolis]", II, 4, 1262b 23). Quand Aristote dit (II, 5, 1263b 35-40) qu'il "**est en tous cas étrange que le législateur, qui se propose d'introduire un système d'éducation destiné dans sa pensée à rendre la cité vertueuse, s'imagine amender les citoyens par des mesures du genre dont nous parlons**", il a tout à fait raison, sauf que la *paideia* de la *République* ne vise pas à *amender* des citoyens, mais à *faire* des citoyens.

Dans tous les domaines, et dans tous les aspects de ceux-ci on rencontre le même motif de discordance : y a-t-il au monde quelque chose de donné ? Pour Aristote, il y a des étants, dont l'unité ne fait aucun problème : une âme est une âme, une chaise est une chaise, et tout le problème de la connaissance vraie consiste à voir comment cette unité est unie, et comment elle se comporte vis-à-vis d'autres unités. Le rapport de l'un au multiple est pensé comme un rapport architectonique du tout à la partie et de la partie au tout : cela semble tellement évident, pour lui comme pour ses lecteurs qu'il aura fallu tout le génie de Pierre Aubenque pour montrer que cela ne va pas sans quelques difficultés liées à l'idée selon laquelle l'être lui-même n'est pas un genre. Pour Platon, au contraire, le rapport entre l'un et le multiple est subordonné à une autre question, beaucoup plus fondamentale, celle du rapport entre l'être et l'un, comme en témoigne le *Parménide*. Si Platon, dans ce dialogue, passe tant de temps à développer toutes les hypothèses possibles, c'est bien pour signifier qu'il y a là un problème de taille, qui ne pourra trouver un commencement de solution qu'avec le "meurtre" de Parménide dans le *Sophiste*. On sait par ailleurs que se trouve là l'origine de tout le néo-platonisme qui, sous des formes diverses, cherche à organiser (Aristote) les rapports délicats (Platon) entre l'Être et l'Un. C'est ainsi que Proclus ou Plotin trouveront un moyen d'accommoder, voire de réconcilier Platon et Aristote : on emprunte à Aristote l'idée d'organisation entre des entités, et à Platon le problème philosophique par excellence.

Pour Platon, il est strictement impossible de conclure une paix perpétuelle entre l'Être et l'Un, ni de comprendre quoi que ce soit à leur rapport sans "sauter" dans la théorie des Idées, de même qu'il n'y a pas d'autre moyen de réconcilier les choses belles et le beau que la participation, qu'en posant que d'une manière ou d'une autre, "cela va ensemble". Et c'est justement là qu'Aristote voit le côté "poétique" de la philosophie platonicienne : participer ne veut ici rien dire, c'est un nom pour un problème, pas pour une solution.

En ce sens, toute la théorie des Idées repose sur une métaphore, c'est-à-dire pour Aristote sur le remplacement de l'individuel par le spécifique ou le général. La tentative platonicienne qui consiste à demander ce qu'est le beau, et non ce qui est beau, constitue en elle-même une métaphore. Le problème, selon Aristote, c'est que cette métaphore n'est légitimée que par une autre métaphore, celle de la participation. On se trouve ainsi devant une alternative dans la compréhension de la pensée de Platon : ce que fait Socrate dans l'*Hippias Majeur*, par exemple, consiste-t-il à remplacer la question du prédicat par la question de l'essence, ou s'agit-il de remplacer les prédicats de la substance individuelle par celle de la définition des substances secondes ? Platon, en fait, est pour Aristote victime d'une illusion grammaticale : la possibilité offerte par la langue grecque de substantifier



aisément les adjectifs le porte à croire que le substantif ainsi créé possède toutes les caractéristiques d'une substance, au point de devenir l'*ontôs on*, autrement dit " ce qui est en rapport avec ce que c'est qu'être ". Le *chorismos* est finalement d'origine grammaticale : Platon, en oubliant ainsi la manœuvre de substantivation de l'adjectif, finit par croire qu'il se trouve en présence de quelque chose d'originaire, qu'on peut alors penser sans rapport avec le prédicat dont il est issu, et donc sans rapport avec les substances individuelles, les substances premières, que ce prédicat sert d'abord à caractériser. Oublieux de ce qu'il s'agit d'une violence grammaticale, Platon doit inventer un rapport ontologique inverse qui, partant de ces adjectifs substantivés, retrouverait les individus sensibles : c'est ainsi qu'il a recours au terme de participation, qui ne veut rien dire, parce qu'il repose sur l'oubli du véritable lien logique, qui est celui d'une abstraction à partir d'une réalité individuelle. Toute l'entreprise ontologique d'Aristote consiste à rétablir le lien originel, celui d'une abstraction de l'espèce à partir de la substance individuelle, là où Platon finit par oublier son point de départ, c'est-à-dire le passage du *ti esti kalon* à *ti esti to kalon*. En témoigne le fait que Platon énonce la causalité idéale sous la forme *tô kalô ta kala kala*, c'est-à-dire en donnant la primeur à l'adjectif substantivé, comme s'il était ontologiquement premier, alors qu'il est logiquement second, en tant que fruit d'une abstraction permise par le *logos*, mais en rien innocente sur le plan philosophique.

Mais la critique d'Aristote, pour ingénieuse qu'elle soit, repose sur l'idée qu'on remplace métaphoriquement l'individu par l'idée, la substance première par la substance seconde, le *tode ti* par l'*eidos* : or, pour Platon, il n'y a tout simplement pas de *tode ti*, il y a qu'on parle imprudemment d'arbres, de chaises ou d'hommes, et l'imprudence philosophique consiste à prendre ces habitudes de langage pour argent comptant. Certes, on parle de cité, de citoyens, de *politeia*, mais encore faudrait-il s'assurer que tout ceci est légitime. Or, nous n'avons absolument aucune preuve que c'est légitime, ni d'ailleurs que c'est illégitime. Donc, nous devons sans cesse et indéfiniment naviguer entre l'hypothèse selon laquelle il y a bien quelque part quelque chose comme *un* étant, et celle selon laquelle il n'y en a pas : c'est cela que veut dire participer pour ce dont on parle, ou encore penser pour celui qui parle. Mais ce va-et-vient entre les deux hypothèses n'est justement possible que si l'on ne s'arrête pas : ce mouvement perpétuel n'a ni commencement, ni fin, et il faut à l'âme le courage de continuer, alors qu'il est par ailleurs si facile pour elle de chercher un appui, un siège où se reposer. Or, ce courage, elle ne l'a que quand son âme est ordonnée selon l'esprit, c'est-à-dire lorsque elle-même est vraiment une âme, et pas un attelage bringuebalé au gré de l'humeur des chevaux. La *République*, parmi d'autres dialogues, énonce ainsi les conditions dans lesquelles pour cette âme, un tel courage, une telle unité sont possibles. Mais un discours sur l'âme n'est lui-même possible que s'il fait en permanence l'aller-retour avec la question de la Cité. Ce qu'affirme Platon ici, c'est qu'on ne philosophe jamais seul, parce que, de même qu'il y a un lien inexplicable, inexorable et impossible à décrire autrement que par métaphores, entre l'être et l'un, de même il y a un lien manifeste entre l'âme et la cité, et là encore ce lien est impossible à exprimer sinon par métaphores.

On peut ainsi dire que la source du conflit entre Platon et Aristote réside dans le caractère inconciliable de leur point de départ, qui se trouve être d'ailleurs leur vision de ce que c'est qu'un point de départ : pour Aristote, il y a un point de départ naturel pour chaque chose, à savoir la *protè ousia*, la substance individuelle. Pour Platon, il n'y en a pas, la pensée dialectique est essentiellement désorientée, le dialecticien avance à l'aveuglette, sans plan ni perspective, vers où Eros l'emportera. Par ailleurs, le refus de considérer qu'il faut partir des individus comme d'une évidence fait qu'on ne peut parler en ce qui le concerne d'un quelconque totalitarisme.

IV. PLATON ET LE TOTALITARISME.

On reproche en effet parfois à Platon de prôner une organisation politique totalitaire, et c'est vrai que de l'extérieur les points communs ne manquent pas : l'un des aspects du totalitarisme consiste en effet, par exemple, à supprimer tous les échelons intermédiaires entre l'individu et l'Etat, afin de produire une société atomisée. De telles coïncidences peuvent troubler, et par exemple on ne peut que rester interdit devant le choix des sous-titres du livre II des *Politiques* dans l'édition de Jules Tricot : il y est question du communisme de Platon, et, en notes d'un " État socialiste " que Platon



appellerait de ses vœux. Or, ces soupçons ne résistent pas à un examen un tant soit peu minutieux ; d'une part, il paraît délicat d'appeler " communiste " un projet dont le maître mot n'est pas mise en commun, mais unité ; d'autre part, les régimes totalitaires reposent sur l'idée que l'individu constitue une réalité première, ce qui n'est jamais le cas chez Platon : la critique d'Aristote est ainsi à bon droit une critique libérale d'un système totalitaire, mais ce n'est pas celui de Platon. Celui qui voudrait contraindre les individus à se fondre dans le moule de la Kallipolis, de gré ou de force, serait à n'en pas douter un homme totalitaire, en ceci qu'il considérerait que la fin de l'existence individuelle consiste dans l'existence de l'Etat : or, Platon ne dit jamais une chose pareille : l'individu et l'Etat sont deux problèmes interdépendants, mais aucun des deux n'est le but de l'autre. On pourrait en effet ainsi distinguer un système libéral d'un système totalitaire : dans un système libéral, l'existence individuelle est la fin poursuivie par l'Etat ; dans un système totalitaire, l'existence de l'Etat est la fin que doit poursuivre l'existence individuelle. Or, le rapport métaphorique, ou paradigmatique, institué par Platon entre l'âme et la cité interdit de penser la chose en ces termes. C'est bien pour cela que seuls des philosophes peuvent être rois. L'argumentation de Platon est circulaire, et c'est pour cela que la Kallipolis est irréalisable : pas de cité unifiée sans âme unifiée, mais pas d'âme unifiée sans cité unifiée (la même réciprocité vaut d'ailleurs pour le cosmos du *Timée*).

Sur le point précis de l'atomisation de la société, force est de constater que pour Platon, il n'y a tout simplement pas d'atomes : l'image de la tripartition de l'âme entre un lion, une hydre et un petit homme (*Rép.* IX, 588) en est la meilleure preuve : la présence d'un homme dans l'homme suppose une mise en abyme indéfinie qui empêche qu'on puisse trouver une unité atomique où que ce soit : celui qui cherche, au contraire, à atomiser une société doit penser que de tels atomes existent, ou du moins peuvent exister, à savoir les individus eux-mêmes. Aristote a ainsi le premier vu les dangers qui résident dans une pensée politique qui constitue l'État en valeur suprême, et il rend compte de certains de ces dangers dans sa critique de Platon, cependant il ne semble pas que cela soit, en fin de compte, la cité que Platon nomme Kallipolis, " Cité de la Beauté ".

CONCLUSION : PLACES RESPECTIVES DE PLATON ET D'ARISTOTE DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE.

La critique aristotélicienne de la *République* de Platon est donc tout à fait juste, en ceci qu'elle étudie avec précision et sans la moindre sur-interprétation les divers éléments constitutifs de la Kallipolis. En même temps, elle permet à Aristote de clarifier de nombreux points de sa propre pensée, en particulier sur la notion de communauté. Tout ce que dit Aristote est à la fois incontestable et fécond : le projet de constitution proposé par Platon est impraticable et contraire aux objectifs fondamentaux de toute communauté humaine constituée dans le but d'assurer le bonheur de ses membres. Ne voyez nulle ironie dans ce jugement : Aristote lit Platon comme le plus grand des philosophes politiques peut le faire, avec sérieux et méthode. D'où vient alors cette étrange impression, ce remord diffus, de ne pas tout dire en disant cela ? Peut-être d'une envie de continuer à lire la *République*, de s'intéresser au sort de ces gardiens, de ces auxiliaires, de ces artisans, de ces laboureurs, alors même que nous savons qu'il n'y a rien à en tirer qui puisse servir à fonder une quelconque philosophie politique. La lecture d'Aristote, dans sa justesse, dans sa rigueur, laisse la *République* intacte. C'est là sans doute le secret des grands textes, et aussi la raison, si difficile à faire comprendre à nos élèves, de notre intérêt constant pour l'Histoire de la Philosophie : Kant dénonce l'illusion transcendantale du cogito cartésien ? Soit, mais qui, parmi nous, jette les *Méditations* aux orties ? Nietzsche vitupère contre l'impératif catégorique, mais est-ce une raison de livrer la *Raison Pratique* à la " critique rongeuse des souris " ? Il ne s'agit pas là d'une réponse de normand, mais de considérer comment Aristote se grandit en dénonçant les formidables inconséquences de Platon sans rabaisser ce dernier le moins du monde. Or, en plus de ce constat assez banal sur la capacité des grandes pensées à ressusciter de leurs cendres, il y a, pour ce qui nous concerne, une raison particulière d'évoquer l'effet bizarrement neutre de la critique d'Aristote sur les idées de Platon. Aristote a tout compris de Platon et il n'a rien compris à Platon, tout simplement parce que nos deux penseurs ne sont absolument pas d'accord sur ce que " tout " et " rien " veulent dire. Voilà ce qui résulte, croyons-nous, de notre analyse des cinq premiers chapitres des *Politiques*.



Rémi Brague rapportait un jour en cours cette anecdote au sujet de Maïmonide : en un endroit de sa correspondance, celui-ci se plaint de ne pas trouver d'exemplaires des *Politiques* d'Aristote, et d'être ainsi contraint de lire, en leur lieu et place, la *République* de Platon. A première vue, une telle attitude paraît révélatrice de la fascination peut-être excessive exercée par Aristote sur certains philosophes médiévaux. Aujourd'hui, on aurait plutôt tendance à considérer la *République* comme un texte plus riche et plus fondamental que les *Politiques* d'Aristote. Et pourtant, si Maïmonide désirait se pencher sur le texte fondateur de la philosophie politique, il faut bien admettre qu'il est en droit de se plaindre de ne pouvoir lire que la *République*. L'œuvre de Platon en général, et la *République* en particulier, se montre tout à fait rétive à l'idée d'une séparation du savoir, entre divers objets de nature différente. Comme on a pu le voir, les liens entre les thèmes dont traitent Platon sont d'ordre métaphorique, ce qui rend extrêmement difficile la question de leur logique interne, et *a fortiori* assez périlleuse toute intention de répartir les dialogues dans les trois catégories traditionnelles logique-épistémologique, physique et éthique-politique. Ce n'est qu'avec Aristote que la philosophie politique acquiert un statut autonome, et encore, il convient de ne pas oublier les liens qui la rendent pour Aristote solidaire de l'éthique. Mais justement, pour Aristote, une telle solidarité relève d'une conviction profonde, mais pas d'une nécessité : ce faisant, Aristote laisse à ses successeurs (et certains, sans doute, ne s'en sont pas privés) la possibilité de traiter de politique indépendamment de toute considération morale. La raison en est, comme souvent, qu'Aristote se représente l'entreprise philosophique comme une conquête progressive d'un savoir dont chaque partie constitue une entité autonome : on peut être un grand physicien sans être un grand politologue, et réciproquement : on peut être architecte sans être musicien...

Pour Platon, au contraire, l'unité du savoir est telle que savoir véritablement quelque chose, c'est proprement tout savoir, comme il le fait dire aux deux sophistes débutants de l'*Euthydème*. C'est pourquoi Platon, qui sans doute est le philosophe qui s'autorise le plus de parler de choses d'un intérêt contestable (la fameuse marmite de l'*Hippias Majeur*), est en même temps celui qui parle toujours de la même chose. C'est en cela que réside d'ailleurs la difficulté majeure quand il s'agit d'évoquer la philosophie de Platon : on ne peut parler d'une chose, évoquer une essence sans parler de tout, sans évoquer une autre idée dont le lien avec la première est apparemment discutable. C'est pourquoi Platon occupe une place si particulière dans l'Histoire de la Philosophie : d'une part il l'inaugure, mais en même temps, tout ce qui suit jusqu'à aujourd'hui doit sans doute beaucoup plus à Aristote qu'à Platon, parce qu'il est possible de continuer l'entreprise aristotélicienne, de la prolonger en la corrigeant si on le croit nécessaire, parce qu'on sera en désaccord avec lui sur tel ou tel point. En revanche, philosopher à partir de Platon est impossible, sauf à faire de la pensée de Platon un platonisme, c'est-à-dire penser sa pensée en termes de système stable, ce qu'elle n'est peut-être pas.

Matthieu Gallou (Rouen).

